

знанию у наших авторов различен. Для Плотина путь за пределы разума лежит, так сказать, через разум, в то время как гносис дается непосредственно, как откровение. Это различие поистине фундаментально, столь же фундаментально различие между богом Плотина и богом гностиков, хотя они и описываются, как мы видели, почти одними и теми же словами. Конфликт Плотина и гностиков – это конфликт между рациональной философской религией и религией откровения, и он неразрешим и непримирим. Возможно, это заключение достаточно элементарно, однако оно следует с необходимостью. Гностики оказались между их критиками как между двумя огнями. Исходя из собственных позиций, их не принимали и философы, и христиане, и это обстоятельство, на мой взгляд, доказывает уникальность гностического мировоззрения и его несводимость к чему-либо иному. Перефразируя Йонаса, можно сказать: гносис не имел начала, он был всегда и во II в. по Р.Х. нашел наиболее яркое воплощение в том явлении, которое мы обозначаем термином гностицизм.

ВЕРСИЯ ЙОРГА ГАРТНЕРА
“КНИГИ ВЕЧНОЙ ПРЕМУДРОСТИ”
ГЕНРИХА СУЗО
(МАНУСКРИПТ М I 476 БИБЛИОТЕКИ
ЗАЛЬЦБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)
И ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ
НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ
В СЕРЕДИНЕ XV ВЕКА*

М.Л. Хорьков

Манускрипт М I 476 библиотеки Зальцбургского университета, представляющий собой пространный сборник немецких мистических текстов, как анонимных, так и принадлежащих (или приписываемых) таким видным представителям немецкой мистики, как Майстер Экхарт, Генрих Сузо и Иоганн Таулер, был создан в середине XV в. на Верхнем Рейне. Любопытна история появления ману-

* Diese Untersuchung wurde zusammen mit der Transkription der Texten aus den deutschen und lateinischen Manuskripten M I 476, M II 96, M III 36 der Universitätsbibliothek Salzburg und a IV 6, a IV 29, b III 2 der Stiftsbibliothek St. Peter am Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg in der Zeit vom 02.01.2001 bis 31.05.2001 gemacht. Daher möchte ich Herrn o. Univ. Prof. Dr. Theodor W. Köhler OSB, der ermöglichte ein freiheitliches Arbeiten, das von vielen weiterführenden Gesprächen begleitet war, recht herzlich danken.

скрипта в библиотеке Зальцбургского университета. Первоначально либо некоторое время спустя после создания сборник хранился в библиотеке францисканского монастыря в Базеле, как о том сообщает пометка владельца книги на листе 37r¹. Данный факт представляется довольно примечательным, потому что сочинения рейнских мистиков-доминиканцев оказывались в библиотеках францисканских монастырей нечасто, и в каждом случае это было обусловлено какими-то особыми обстоятельствами. По наблюдению исследователей, сочинения Таулера, Сузо, Экхарта, немецкие переложения Дитриха Фрайбергского и Альберта Великого вызывали наибольший интерес в доминиканских монастырях², особенно в женских³, где они инспирировали особого рода духовность, и наименьший – во францисканских и бенедиктинских мужских монастырях.

После Реформации владельцами манускрипта M I 476 библиотеки Зальцбургского университета становятся, по-видимому, частные лица, проживавшие в Эльзасе, Бадене и Швейцарии. Так, в XVII в. он принадлежал некоему Хр. Безольду⁴. После второй мировой войны следы манускрипта теряются. А 13 сентября 1955 г. библиотека Зальцбургского университета получила его по почте в простой посылке без обратного адреса, присланной, судя по штемпелю, из США (часть упаковочной бумаги этой посылки с адресом получателя и почтовыми штемпелями была сохранена и в настоящий момент приложена к манускрипту отдельным листом). О событиях, предшествовавших этому, можно только догадываться. Возможно, в конце второй мировой войны или вскоре после нее манускрипт оказался в числе трофеев кого-то из американских военнослужащих, увезших его на родину, а затем решивших вернуть. Но почему выбор пал на Зальцбург? Может быть, именно с этим городом была связана послевоенная служба гипотетического американского военного, тогда как юго-западная Германия – регион происхождения и исторического бытования интересующей нас рукописи – находилась во французской зоне оккупации. Сказать что-либо точнее не представляется возможным. Можно лишь строить догадки. Но и они важны, так как могут бросить тень на подлинность манускрипта, которая, как признается всеми специалистами, не подлежит сомнению.

Самостоятельную и, по-видимому, наиболее раннюю часть сборника образует полная версия “Книги Вечной Премудрости” Генриха Сузо, записанная в 1441 г. на эльзасском варианте alemannского диалекта средневекового немецкого языка (листы 1r–28v). Согласно специальной записи на листе 28v, создателем этой версии был некий переписчик по имени Йорг Гартнер:

1441 in dem hōmanet wart dis geschrieben von Joerg Gartner von Lora in Strossburger bistum (“В 1441 г. было это смиренно написано⁵ Йоргом Гартнером из Лара в Страсбургском епископстве”).

Установить, какую именно версию “Книги Вечной Премудрости” Й. Гартнер взял за основу собственной, точно невозможно. Ме-

жду тем его версия существенно отличается от опубликованной К. Бильмейером, в основу которой положены наиболее ранние по времени и, следовательно, наиболее близкие к первоначальному тексту Сузо манускрипты⁶. Вызваны ли эти отличия просто качеством несохранившейся рукописи, которой пользовался Гартнер? И хотя это вполне могло иметь место, есть серьезные основания сомневаться в том, что только данное обстоятельство является причиной различий версии Гартнера с опубликованным Бильмейером текстом. Так в рукописи на листе 1v Й. Гартнер, по-видимому, с ориентацией на манускрипт, с которым он работал, сначала записал: *ein minnerich zungen enkan ein unminnerich hercz...* Но потом он стер эту запись и поверх нее внес следующее исправление: *ein unminnerich hercz kan ein minnerich zungen...* Это исправление мало походит на первоначально записанный вариант, тогда как текст Бильмейера (S. 199, 24–25) к ней очень близок: *ein minnerichen zungen ein unminneriches herze enkan...* Этот факт свидетельствует о том, что оригинал (оригиналы), которым(и) пользовался Й. Гартнер, был(и), по-видимому, близок (близки) ранней версии “Книги Божественной Премудрости”, опубликованной Бильмейером, и что поэтому и в других случаях, где имеют место расхождения между двумя версиями, речь также может идти о сознательном редакторском вмешательстве переписчика Й. Гартнера.

Кем был Йорг Гартнер? Об этом ничего не известно. Кроме данного манускрипта его имя, кажется, более нигде не встречается. Так как в оставленной им записи он соотносит себя со Страсбургским епископством, то можно предположить, что Й. Гартнер принадлежал к духовным лицам (маловероятно, что к монахам – иначе бы он указал не епископство, а соответствующую орденскую провинцию и конгрегацию), скажем, был клириком в г. Лар в Бадене, либо находился в услужении у духовных лиц, например как профессиональный переписчик выполнял чей-то заказ. Возможно также, что он был благочестивым горожанином, увлекавшимся мистикой, каких в XV в. на Верхнем Рейне было немало. В последнем случае не исключено, что он переписывал “Книгу Вечной Премудрости” для себя и что со временем он либо сам вступил в монастырь (возможно, францисканский в Базеле), либо завещал монастырю свои книги; именно так его версия “Книги Вечной Премудрости” могла оказаться в монастырской библиотеке, где позднее была включена в чисто аскетически-монашеский сборник, дополненный уже другими переписчиками новыми текстами.

Подобные случаи были в то время не редки. Например, в библиотеке аббатства Св. Петра в Зальцбурге хранится маленький изящный пергаментный молитвенник в кожаном переплете, выполненном в позднеготическом стиле и украшенном бронзовыми розетками, принадлежавший семье горожанки Зальцбурга Урсуле Штрассерин⁷. Тексты молитв записаны в нем на баварско-австрийском диа-

лекте крупным ясным почерком. Манускрипт создан в 1406 г. Юргеном Плохартом: на листах 96v и 100v названо имя переписчика и указана дата создания рукописи – 1 сентября 1406 г. Сохранившийся переплет был выполнен позднее – около 1500 г. На листе 89r сохранилась (не полностью) надпись, указывающая на владельцев молитвенника: *got erparm dich über unss arm sündner ... und sündnerin Ursch von Strass geporne Überäckerin zum Sichhartstain im lxxxii jar got* (“Боже, помилуй нас, бедного грешника (?)... и грешницу Уршу фон Штрасс, урожденную Уберэкерин из Зихартштайна в 1482 г. Господа Нашего...”). Урсула Штрассерин (ум. 1509) хорошо известна по другим историческим документам из городской жизни Зальцбурга. Она была дочерью Вольфхарда Уберэкера и женой Иоганна Штрассера (ум. 1482). Совпадение даты смерти мужа Урсулы Штрассерин с приведенной надписью на манустрипте заставляет предположить, что последняя была сделана по случаю кончины супруга. В 1501 г. дочь Урсулы Катарина вступила в женский бенедиктинский монастырь Св. Петра в Зальцбурге, и, видимо, с этим связано появление молитвенника в библиотеке монастыря. После закрытия женского монастыря Св. Петра его библиотека была передана в библиотеку мужского бенедиктинского монастыря Св. Петра, где она хранится до настоящего времени. На месте же бывшего женского монастыря Св. Петра теперь находится францисканский монастырь, в честь которого получил свое название переулок, где этот монастырь расположен. Молитвенник семьи Урсулы Штрассерин интересен тем, что тексты молитв отличает нестандартность и оригинальность при большом вкраплении лексики и метафорики из немецкой мистики (см. особенно листы 33v–34r, 76r–78r, 88r–91r). Часть молитв образуют фрагменты из “Книги Вечной Премудрости” Генриха Сузо: молитва по причащении (листы 32r–33r, *Bihlmeyer*, S. 303) и “Сто созерцаний Страстей Господних” (листы 78r–88r, *Bihlmeyer*, S. 315–322), один из самых часто встречающихся в манускриптах текстов Сузо.

Приведенный пример объясняет, как фрагменты сочинений немецких мистиков-доминиканцев могли оказываться в библиотеках находившихся порой далеко от рейнского региона францисканских или бенедиктинских монастырей, монахи которых не проявляли сколько-нибудь заметного интереса к рейнским мистикам-доминиканцам (Экхарту, Таулеру, Сузо).

В случае рукописи Й. Гартнера можно, разумеется, также предположить, что внесенные им в свою версию исправления были обусловлены прежде всего следующими причинами:

- 1) новыми языковыми реалиями, т.е., изменениями, произошедшими с середины XIV по середину XV в. в немецком языке;
- 2) особенностями диалекта, на котором создавал свою версию Й. Гартнер.

Эти причины очевидны. В самом деле, именно они и определяют почти все языковые различия двух версий. Но целый ряд испра-

влений, имеющих не только языковое, но и смысловое значение, объяснить только этими причинами невозможно. И поскольку эти смысловые отклонения версии Гартнера от опубликованного Бильмеером текста “Книги Вечной Премудрости” в некоторых случаях существенны, то это вынуждает нас поставить вопрос о сознательной редакции Гартнера, за которой стояли не одни только языковые принципы.

Попробуем разобраться, на чем были основаны эти принципы и в чем они состояли. Ответ на этот вопрос дает сравнение двух немецких версий (Гартнера и текста Бильмеера) с латинским текстом принадлежавшего Генриху Сузо сочинения “*Horologium sapientiae*”⁸. Это сравнение показывает, что внося в свою версию исправления, Й. Гартнер во многих случаях ориентировался на латинский текст Сузо, следуя, по-видимому, следующим правилам.

1. Он вносил грамматические исправления, калькируя в немецком варианте латинские грамматические формы (число, степень сравнения, предлоги и т.п.) и хорошо известные обороты, например, из сочинений Августина.

2. Грамматический буквализм и стремление не столько понимать, сколько калькировать латинский текст при, по-видимому, неглубоком знании латинского языка, обусловленном отсутствием у него монастырского или / и университетского схоластического образования, привели к тому, что Й. Гартнер крайне небрежно передает по-немецки характерные только для латыни конструкции и идиоматические обороты, а чаще всего просто не обращает на них никакого внимания.

3. Там, где в тексте Сузо предполагается конкретно-личностный контекст, Й. Гартнер делает смысл фразы универсально-антропологическим, относящимся ко всем лицам вообще и ни к кому конкретно. Чаще всего для этого он просто вставляет (дополнительно либо заменяя личные местоимения) слово “человек” (*mensch*). Любопытно, что написание этого слова он, как правило, дает не полностью, но использует аббревиатуру из одной начальной буквы *m* с чертою (титлом) над ней, как это обычно имело место только с наиболее часто употребляемыми и важными словами.

Некоторые примеры этой редакторской работы наглядно демонстрирует табл. 1.

Почему же Йорг Гартнер воспользовался столь замысловатой методикой? Скорее всего, за столетие активной рецепции сочинений немецких мистиков, в том числе такого популярного в мистически настроенных кругах монахов и мирян сочинения, как “Книга Вечной Премудрости” Генриха Сузо, к середине XV в. накопилось множество различных, порой существенно отличающихся друг от друга версий этого сочинения, отчасти известных современным исследователям, отчасти несохранившихся. Перед переписчиком Йоргом Гартнером встала задача обнаружения критерия выявляе-

Таблица 1

Manuskript M I 476 der UB Salzburg	Heinrich Seuse. <i>Deutsche Schriften</i> / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961	Heinrich Seuses <i>Horologium Sapientiae</i> / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977
<p><i>Iv:</i> und da wart im gegeben ein vermügen und verstund es da also, das er es solte volbringen und daz got mit dem rosenfarwen kleyd, das usser senen wunden wunniklichen gewürket ist, die mensch (<i>menschen?</i> Abkürzung: m!) wolte in ewiger selikeit kleyden, die nun ir <u>zitt</u> hie mit vertrieben.</p>	<p><i>Kap. 1,</i> <i>199, 9–13:</i> und do wart im gegeben ein vermugen und verstünt es also, daz er es soelti volbringen und daz got mit rösvrwarwen kleid, daz usser sinem wunden wúnklich gewürkt ist, die woelte in ewiger schonheit kleiden, die nu ir stunden hie mit vertribin.</p>	
<p>...und sint gesprochen von der schönen minnerichen ewigen wisshheit, die so schön, so klar und zart ist, und sprechent ze tútsch also...</p>	<p><i>200, 16–18:</i> ...und sint gesprochen von der schoenen minnerichen ewigen wisheit und sprechent ze tútsche also...</p>	
<p>Herre, ich hab im manig jor hiziklichen nach gejagt, und enkunde mir doch nie reht werden, wan ich enweiss reht nit, was es ist, und ist doch neýsswas, das mýn herz und sele nach im zúhet, und on dz ich niemer im rehte rúwe mag komen noch gesagt werden.</p>	<p><i>201, 4–7:</i> Herre, ich habe im menig jar hitzeklich nah gejaget, und enkonde mir noh nie reht werden, wan ich enweiz nit reht, waz es ist, und ist doch neiswaz, daz min herz und sele nah im zúhet, und ane daz ich niemer in reht rúwe kan gesetzt werden.</p>	
<p><i>2r:</i> wan gewálich der mensch ist selig, den du also minneklichen fúrkolest, das du in niena reht losset gerúwen, unz das er sin rúwe alleine <u>in dir</u> súchet.</p>	<p><i>202, 17–19:</i> wan gewerlich der mensch ist selig, den du also minneklich vúrkest, daz du in niene reht last gerúwen, unz daz er sin rúwe <u>in dir alleine</u> súchet.</p>	<p>(Vgl. <i>Augustinus, Confess.</i> I, 1: quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.)</p>

Таблица 1 (продолжение)

Manuskript M I 476 der UB Salzburg	Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961	Heinrich Seuses Horologium Sapientiae / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977
<p>Du sihest und weist alleine die natur eins mynnerichen herzen, und weist, das niemant mag minnen, das er in keiner wise kan bekennen. Dar um sider ich dich, nun allein sol minnen, so gib dich mir noch fürbas zû erkennen, das ich dich öch genzlich geminnen künne.</p>	<p>202, 28–203, 2: <u>Herre, du</u> sihest und weist allein die natur eins minnrichen herzen und weist, daz nieman mag minnen, daz er in keiner wise enkan bekennen. Dar umbe, sider ich dich nu allein sol minnen, so gib dich mir noh fürbaz ze erkennene, daz ich dich och genzlich geminnen kunne.</p>	<p>383, 24–29: O amantissima sapientia, quae sola perfecte nostri cordis naturam amorosi, tu manifeste scis, quod nemo possit amare incognitum; igitur ex quo requiris, ut te solum diligam, et dilectum cunctis amabilem reddam, da ergo te amplius mihi cognoscere, ut quae iubes et doces melius valeam adimplere.</p>
<p>Den höchsten ussfluss aller wesen von ir ersten ursprung nymet man nach naturlicher ordnung durch die edelsten wesen in die nidersten. Aber den widerfluss zû dem ursprung nymet man durch die nidersten in die höchsten. Dar umb wiltu mich schöwen in myner ungewordnen gotheit, zo soltu mich hie lernen erkennen und minnen in myner littenen menscheit, wan das ist der schnellst weg zû der ewigen selikeit.</p>	<p>203, 4–10: den hoechsten usfluz aller wesen von ir ersten ursprunge nymet man nach natürlicher ordnung durch dú edelsten wesen in dú nidersten; aber den widerfluz zû dem ursprunge nimt man durch dú nidersten in dú hoechsten. Dar umb, wilt du mich schowen in miner ungewordenen gotheit, so solt du mich hie lernen erkennen und minnen in miner <u>gelittenen</u> menscheit, wan daz ist der schnellst weg ze ewiger seligkeit.</p>	<p>384, 1–9: Processus emanationis creaturarum a summo rerum vertice Deo secundum ordinem naturae fit per descensum ex perfectioribus ad imperfectiora, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum cardine Deo descendunt, ipse autem homo naturaliter ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in divinarum proficit cognitionem rerum; unde si ad divinitatis cognitionem pervenire desideras, restat ut per assumptam humanitatem et humanitatis passionem tamquam per viam regiam gradatim ascendere ad altiora discas.</p>

Таблица 1 (продолжение)

Manuskript M I 476 der UB Salzburg	Heinrich Seuse. <i>Deutsche Schriften</i> / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961	Heinrich Seuses <i>Horologium Sapientiae</i> / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977
<p>Herre, so erman ich dich hüt, der grundlosen minne, das du dich neigtest von dem höchsten throne, von dem künklichen stül des vetterlichen herzen in dis ellend und versmecht drü und drissig jar, und din minne, die du zû mir und zû allen menschen hattest, aller meiste erzögtest in dem aller bittersten liden dins grymmen todes; herre, des bis ermanet, das du dich mÿnner sele geistlich erzöggest in aller der minneklichsten gestalt, dar zû dich die unmessige minne je zû braht.</p>	<p>203, 11–18: Herre, so ermane ich dich hüt der grundlosen minne, daz du dich neigtest von dem <u>hohen</u> throne, von dem künklichen stüle des vaetterlichen herzen in ellend und verschmeht drü und drizig jar, und din minne, die du zû mir und ze allen menschen hattest, aller meist erzoeigtest in dem aller bittersten lidenne dins grimmen todes; herre, des bis ermant, daz du dich miner sele geistlich erzoeigest <u>in der minneklichsten gestalt</u>, dar zû dich dú unmezig minne ie brahte.</p>	<p>384, 10–385, 2: O aeterna sapientia, quae de excelso throno a regalibus sedibus de corde aeterni Patris in hanc vallem miseriae te inclinasti, et xxx tribus annis exsilium huius mundi pertulisti, quique nimiam caritatem, qua genus humanum dilexisti, per amarissimae passionis et mortis tuae mysterium ostendere voluisti, per hanc mortis tuae ineffabilem caritatem te obsecro ex intimis visceribus, quatenus te mihi ostendere digneris in forma et dispositione amantissima, quam ex amarissimae passionis tuae dolore contraxisti.</p>
<p>So ich versigener, ie tötlicher von minnen bin, so ich den einem recht geordenoten gemüte ie minneklicher bin.</p>	<p>203, 19–21: So ich ie versigner, ie toetlicher von minnen bin, so ich einem reht geordneten gemuete ie minneklicher bin.</p>	<p>385, 3–5: Quanto ex magnitudine amoris et doloris in morte pallens, offuscatione quadam mortifera appareo deformitor, tanto cordi amoroso et menti bene dispositae ero amabilior.</p>
<p>/a/d/e/w. Nach dem iungsten nachtmol, da ich mich uff den berg ergab, in das liden des grymmen todes, da ich bewand, das er mir gegenwürtig was, da wart ich von angsten mÿnes zarten herzen und von nöten alles mÿnes libes nature hin fliessend von dem blütigen sweys. Ich wart vientlich gefangen, strenklich gebunden, ellenklich gefüret. Ich wart in der naht mit streichen, mit verspöczend, mit verbinden mÿner ögen lasterlich gehandelt, <u>frige gefürt für Kayphas</u> und versprochen, und in den tod für</p>	<p>Kap. 2, 204, 3–205, 9: (EW): Nach dem jungsten nahtmal, do ich mich uf deme berge ergab in daz liden des grimmen todes, do ich bevant, daz er mir gegenwürtig was, do ward ich von angsten mines zarten herzen und von noeten alles mins libes nature hin vliezende von dem blütigen sweis. Ich wart vientlich gevangen, strenklich gebunden, ellendklich verfuereet; ich wart der naht mit streichen, mit verspoeizenne, mit verbindenne miner ogen lasterlich gehandelt, <u>vrüje vor Cayphas</u></p>	<p>387, 9–388, 27: <i>Ante diem festum paschae, ultima coena iam facta cum discipulis, instante tempore transitus mei ex hoc mundo ad Patrem, egressus cum undecim abii in montem Oliveti, ubi factus in agonia, cum prolixius orassem et intelligerem tam crudelia suppliciorum genera mihi iam imminere, tunc factus est sudor meus sicut guttae sanguinis decurrentis in terram. Vix enim credibile esset alicui homini viventi sub caelo, quales angustias et quam vehementes et terribiles mortis pressuras natura delicata mortem horrendo in eius praesentia</i></p>

Таблица 1 (продолжение)

Manuskript M I 476 der UB Salzburg	Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961	Heinrich Seuses Horologium Sapientiae / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977
<p><u>schuldig</u> <u>gegeben</u>. Unsaglich herzleit sach man an mýner reinen müter von dem ersten anblike, in dem sú mich in nöten sach, uncz das ich an das crúcz wart erhangen. Ich wart fúr Pilatus schámlich gestellet, valschlichen gerrüget, tötlichen verdampnet. Sú stundent gegen mir mit grúlichen ogen als die risem bewegentlich, und ich stund vor in als ein lembli senfftmutícklichen. Ich, die ewige wissheit, wart vor Herodes in wissen kleidern tórlích verspottet, mýn schöner lip wart so gar leitlich von den ungezogenen <u>geiseln</u> <u>schlegen</u>, zerfüret und zermústet, (<u>und</u>?) mýn zartes höbt durch graben, (2v) und mýn <u>minneklich</u> antlít mit <u>speicheln</u> und mit blút verrunnen; und wart also verteilt ellenklichen und schamlich mit mynem crúcze uss gefürt züdem tod. Sú schruwend uff mich vil grúlich, das es <u>in die lúfft</u> uff trang: nun henka, henk den bösen wicht!</p>	<p><u>versprochen und in den töde vúr schuldig ergeben</u>. Unsaglich herzleid sah man an minner reinen müter von dem crsten anblike, in dem si mich in noeten sah, uncz daz ich an daz krúze wart erhangen. Ich wart vúr Pylatus schamlich gestellet, valschlich gerueget, tötlich verdampnet; sú stúnden gegen mir mit grúwlichen ogen als die risen gewegenlich, und ich stúnd vor in als ein laembli scnftmuetklich. Ich, dú Ewig Wisheit, ward vor Herodes in wissen kleidern torlich verspottet, min schoene lip wart so gar leitlich von dien ungezogen <u>geiselschlegen</u> zerfueret und zermústet, min zartes hobt durgraben und daz <u>minneklich</u> antlít mit <u>speichel</u> und mit blúte verrunnen; und wart also verteilt ellendklich und schamlich mit minem krúz us gefueret <u>in den töd</u>. Sú schrúwen uf mich vil gnúwlich, daz es <u>in den luft</u> uf trang: "nu henka, henk den boesen wihl!"</p>	<p>tunc persensit. Postea venerunt filii tenebrarum hostiliter, qui me durissime captivantes et crudeliter ligantes ad civitatem reducerunt. Noctem illam sacrilegi diversis suppliciorum generibus in me expenderunt, et se poenis meis satiantes, ludibriis et verberibus, iniuriis et opprobriis innumeris me afflixerunt. Faciem meam amabilem turpiter conspuebant, oculos velabant, collum cum subsannatione percutiebant. <u>Mane facto in atrio Caiphae veritatem confitendo, reum mortis me esse conclamabant</u>. Maternis quoque visceribus ipsa, quae me genuit, super me doluit et irremediabilibus lacrimis flevit, cum me in tantis opprobriis et angustiis positum vidit. Deinde ante praesidem Pilatum fui adductus, accusatus, condemnatus. Inimici mei <u>terribilibus oculis</u> me intuebantur, et <u>tamquam gigantes steterunt contra me</u>. Ego autem mansuete <u>tamquam agnus mansuetus, qui portatur ad victimam</u>, stabam demisso (388) capite, patientissimo corde. Post haec ab Herode alba veste indutus, <u>tamquam fatuus illusus</u> fui. Corpus meum formosum <u>flagellis acerrimis verberaverunt</u>; caput delicatum spinis pungentibus perforaverunt. <u>Facies mea</u> amabilis <u>sputis</u> et sanguine defluente sordebat, et sic tandem condemnatum miserabiliter cruce humeris propriis superposita, <u>ad locum supplicii eduxerunt, clamantes valenter: Tolle, tolle, crucifige malficium.</u></p>

Таблица 1 (окончание)

<p>Manuskript M I 476 der UB Salzburg</p>	<p>Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961</p>	<p>Heinrich Seuses Horologium Sapientiae / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977</p>
<p>/d/d. Owe herr, der anfang ist <u>als bitter</u>, wie sol es ein ende nemen? Und sehe ich ein wildes tier also vor mir handeln, ich möhte es <u>nit erliden</u>. Wie sol mir den so billich din liden durch mÿn hercz und durch mÿn sele gan.</p>	<p>(D): Owe herr, der anfang ist <u>als gar bitter</u>, wie sol es ein ende nemen? Und sehe ich ein wildes tier also vor mir handeln, ich moehte es <u>kume erliden</u>; wie sol mir denne so billich din liden dur min herze und dur min sele gan!</p>	<p>(Discipulus): O summa pietas, <u>si tamen amara</u> fuit tuae passionis inchoatio, heu qualis erit tanti doloris exitus et consummatio. Reuera animal irrationale tam crudelia <u>pati esset mihi videre miseria</u>; quanto magis te omnium creatorem et speciosissimum hominem sustinere tam <u>immania tormenta</u> et supplicia. Merito proinde ex intimo cordis affectu et totis praecordiis meis compatietur tibi anima mea.</p>
<p>Aber herre, das ist ein grosses wunder in mÿnem herzen: minneklicher herr, ich <u>süche als din gotheit</u>, so bútest du mir din menscheit; ich süche din süssikeit, so hebest du mir fúr din bitterkeit; ich wolte alles sugen, so lerest du mich stritten. Ach herre, was meinst du <u>da</u> mit?</p>	<p>Aber herre, daz ist ein groz wunder in minem herzen: minneklicher herr, ich <u>süch alles</u> din gotheit, so bútest du mir din menscheit; ich süch din suezigkeit, so hebest du <u>vúr din bitterkeit</u>; ich wolt alles sugen, so lerest du mich striten. Ach herr, waz meinst du hic mitte?</p>	<p>Sed unum est, quod a te scire cupio, de quo etiam non desino mirari. <u>Ecce quaerenti mihi tuam diuinitatem</u>, ostendis humanitatem; quaerenti dulcedinem, profers amaritudinem; petenti mamillas sugere, das robusta certamina decertare. O aeterna sapientia, cur hoc facis, vel quid per hoc vis ostendere?</p>
<p>/a/d/e/w. <u>Es enmag niemant</u> komen zú götlicher hocheit noch zú ungewonlicher süssikeit, er werde denn vor gezogen durch das bilde mÿner menschlichen bitterkeit. <u>Wan so</u> man on das durch gon mÿner menscheit ie höher uff klimet, <u>so</u> man ie tieffer vellet. Mÿn menscheit ist der wege, den man gat, mÿn liden ist das tor, durch das man gan muss, der zú dem wil komen, das du da süchest. Dar umb tú hin dins herzen kleinheit und tritt zú mir in den ring ritterlicher vesteikeit, wan dem knehte gezimet nit wol zartheit, <u>so</u> der herre stot in strittbärerlicher kúnheit.</p>	<p>(EW): <u>Es mag nieman</u> komen ze goetlicher hocheit noch ze ungewonlicher suezikeit, er werde denn vor gezogen dur daz bilde miner menschlichen bitterkeit. <u>So</u> man anc daz durchgan miner menscheit ie hoehere uf klimmet, <u>so</u> man ie tieffer vellet. Min menscheit ist der weg, den man gat, min liden ist daz tor, durch daz man gan müz, der zú dem wil komen, daz du da süchest. Dar umbe tú hin dines herzen kleinheit und tritt zú mir in den ring ritterlicher vesteikeit, wan dem kneht gezimt nit wol zartheit, da der herre stat in stritberlicher kúnheit.</p>	<p>(Sapientia): <u>Notum tibi sit</u>, quod <u>non datur</u> perveniri ad divinitatis altitudinem, vel inusitatum dulcedinem, nisi tractis pio quodam fidei ac dilectionis affectu per humanitatis et passionis meae amaritudinem. Et <u>quanto</u> hac neglecta quis ascenderit altius, <u>tanto</u> cadit profundius. Haec est enim via, per quam itur, haec porta, per quam introitus ad desideratum finem conceditur. Qua propter deponere nunc omnem cordis tui formidolosum timorem, et indue animum virilem. Constanter age et in acie fortiter mecum consistere; quia non decet famulum deliciarum, ubi viderunt dominum suum tam strenue decertare.</p>

ния наиболее достоверной версии из того множества немецких рукописей, которые ему, видимо, были известны. И в качестве такого критерия он избирает единственный, считавшийся самым правильным и надежным в эпоху европейского предгуманизма в условиях неразвитости методов исторической критики – приоритет латинской версии над версией на народном языке, интеллектуального авторитета латыни перед местными наречиями вообще. Тем не менее далеко не элитарный уровень образованности позволил Й. Гартнеру справиться с поставленной задачей выправления немецкого текста по латинской версии лишь частично. И все же, похоже, с гораздо более важной для себя задачей Й. Гартнер справился успешнее: путем малозаметных исправлений текста Сузо он превратил глубоко персональную, местами автобиографически-интимную историю в нейтральный текст, обладающий концептуальной общезначимостью для всех и каждого, что позволило его версии в дальнейшем сделаться основой универсально ориентированного мистического сборника, символически представляющего путь каждой человеческой души к Богу.

В основе редакторской правки Й. Гартнера лежало, таким образом, определенное мистико-антропологическое учение, вряд ли придуманное им самим, но отражавшее, скорее всего, специфические религиозные настроения того круга, к которому он принадлежал. Важным, но не единственным элементом этой доктрины, пронизанной спекулятивно ориентированной терминологией Экхарта и мистической семантикой Г. Сузо и И. Таулера, и являлись тексты и учения великих немецких мистиков XIV в. Однако характеристика этой доктрины – не столько как некоего систематически цельного учения, сколько как социально-психологического феномена, особого рода религиозности, не оформившейся, скорее всего, даже в виде более или менее устойчивого группового течения, но оттого отнюдь не лишённого действительности и важности для Й. Гартнера и его современников – будет представлять уже особую тему.

Манускрипт М I 476 библиотеки Зальцбургского университета отнюдь не уникален; он принадлежит к числу довольно многочисленных для XV в. мистических сборников. При всех содержательных отличиях друг от друга, все эти сборники имеют между собой ряд общих черт. Так, в отличие от рукописей XIV в., например кодексов В IX 15 и В XI 10 университетской библиотеки Базеля и St. Peter perg. 85 и St. Peter perg. 102 Баденской земельной библиотеки в Карлсруэ, фрагменты сочинений Майстера Экхарта⁹ в сравнении с текстами Иоганна Таулера и Генриха Сузо не играют в них, как правило, центральной роли. Даже если они и выступают на равных с последними, то представляют собой чаще всего далекие от оригинала компиляции, а зачастую просто приписываемые Экхарту анонимные тексты, изрядно приправленные легендами. Экхарт выступает в данных текстах не как главный объект подражания, что было бы

характерно скорее для отношения преданных последователей и учеников к обожаемому учителю, но помещен в контекст понимаемого универсально учения о подражании Христу как один из многих духовных наставников, учивших этому пути: от библейских Моисея, Давида и Соломона до Бернарда Клервосского, Альберта Великого, И. Таулера и Г. Сузо. Демонстрируемая рукописью М I 476 библиотеки Зальцбургского университета компилятивная рецепция текстов, ассоциируемых с названными именами, не была случайно-хаотичной, но подчинялась мистико-антропологической концепции, рассматривавшей человеческую жизнь от рождения до смерти в символически-экземпляристском духе. Иначе говоря, все моменты человеческой жизни, все жизненные проявления человека, все темы человеческого существования – рождение, взросление, болезнь, смерть, страх, любовь, разум и т.д. – в их естественной, а не сублимированной (как это характерно для раннего средневековья) данности понимаются символически.

Так, в сборнике М I 476 библиотеки Зальцбургского университета антропологические темы выстраиваются в почти биографическом порядке: рождение человека и его врожденные качества (29v), в том числе темперамент (29v–30r), питание в соответствии с временем года (30r–30v), молодость (32r–36v), грехи (77v–79v), эсхатологические темы (79v–84r), смерть (100r–101r, 109r), чистилище (101r–101v), ад (84r–86v, 101v–102r), воскрешение мертвых (86v–88v). Причем символами эти реалии становятся именно в силу их естественности, постигаемой посредством естественного человеческого разума и изучаемой различными науками. Не случайно поэтому, что в манускрипте М I 476 библиотеки Зальцбургского университета содержатся не только сочинения патристических и схоластических авторов на чисто духовные темы, но и фрагменты сочинений естественнонаучного и медицинского содержания: космологический пассаж о положении земли в мироздании с точным (!) указанием расстояния в милях до неба и преисподней (29v), следующие за ним прогностико-астрологические тексты о влиянии фаз Луны на врожденные качества младенцев (29v), учение о темпераментах и гуморальная теория болезней (29v–30r), прогноз погоды по поведению животных (30r), здоровая диета в соответствии с временем года (30r–30v), правила кровопускания (30v–31r). Как ни странно видеть подобные тексты в сборнике, предназначенном прежде всего для наставления монашествующих в духовных упражнениях, их присутствие в данном манускрипте в свете изложенного выше отнюдь не кажется случайным. Наоборот, оно подчиняется достаточно устойчивому правилу, в соответствии с которым подавляющее большинство аналогичных сборников мистических текстов, датированных XV в., включают в себя разнообразные естественнонаучные и медицинские тексты (обычно анонимные), среди которых чаще всего встречаются правила кровопускания¹⁰. Наличие подобных текстов

отличает данные манускрипты от более ранних мистических сборников середины XIV в., в которых естественнонаучные и медицинские тексты отсутствуют, а содержание выстраивается по совершенно иной схеме – с ориентацией на “учителей” и “духовных наставников” как образцов духовной жизни и их тексты (в рамках этой схемы фигуры Экхарта, а также древних отцов-пустынников оказываются ключевыми)¹¹, а не на натуралистически-символическую мистику созерцания Страстей Христовых с ее доходящей порой до грани откровенной плотскости телесностью, сколь аллегорически-символической, столь и шокирующе реалистичной и характерной как для немецкой живописи XV в., так и – в форме тотальной перверсии – для фантазий Иеронима Босха. Хотя оба описанных типа мистических сборников отчетливо ориентируются на экземплиаризм Экхарта и Сузо, правда несколько модифицированный, они по-разному его интерпретируют, свидетельствуя, по-видимому, об имевших место в XV в. по сравнению с XIV в. в немецких монастырях изменениях идеала духовной жизни и аскетической практики.

Следует обратить внимание, что вопросы эсхатологии, посмертного существования и созерцания человеком Бога при данном подходе осмысления антропологической реальности также оказываются предметами естественного человеческого разума. Наиболее развернутое теоретическое обоснование эта позиция получила в “Трехчастном труде” Майстера Экхарта (ок. 1311–1313 гг.). В этом сочинении Экхарт реабилитирует “естественный разум”, природу человека вообще ради новой всеобъемлющей христологии, становящейся для него одновременно онтологией, гносеологией, антропологией и этикой.

По-видимому, идея соединить в одном сочинении чисто схоластические “тезисы” и *quaestio* с классическим экзегетическим жанром библейского комментария ради превращения метода анализа сущего с позиции “естественного разума” в универсальный метод и философии, и богословия возникла у Экхарта после знакомства с аллегорическим экзегетическим методом Моисея Маймонида¹², как нельзя более соответствовавшего собственному замыслу Экхарта объединить философию (*scientia naturalis*) и библейскую теологию (*sapientia spiritualis*)¹³. Под влиянием экзегетики Маймонида Экхарт пишет второй – аллегорический – комментарий на книгу Бытия (*Liber parabolarum Genesis*), который стилистически и композиционно предшествует “Толкованию на Евангелие от Иоанна”. Последнее сочинение, таким образом, можно рассматривать как результат применения Экхартом аллегорического метода в отношении книг Нового Завета. Эта новая экзегетико-аллегорическая ориентация Экхарта, в противовес более буквальной экзегезе Фомы Аквинского, прослеживается в отношении наиболее поздних книг “Трехчастного труда” и хронологически соответствует, по-видимому, заключительной фазе его второго парижского магистерия, так как в этих

книгах Экхарт ссылается на другие, более ранние книги, входящие в “*Opus tripartitum*”. Впрочем установление точной хронологии на основании тех или иных встречающихся в тексте Экхарта ссылок на свои собственные произведения весьма условно, так как иногда Экхарт ссылается на еще не написанные, но лишь запланированные свои сочинения. Например, в комментарии на “Экклесиаст” он ссылается на свое “Толкование на Евангелие от Матфея”, которое Экхарт, скорее всего, так и не успел написать¹⁴.

Применяемый Экхартом в его поздних комментариях на библейские книги – и особенно в “Толковании на Евангелие от Иоанна” – экзегетический метод характеризуется следующими специфическими особенностями:

1. Акцент делается на толковании с позиций “естественной философии”;

2. Широко используется аллегорический метод, который Экхарт, следуя Маймониду, называет “параболическим” (*parabolice*);

3. Комментарий состоит из ряда тематически самостоятельных произведений; выбор автором тех или иных тем для более подробного истолкования произволен.

Действительно, библейские комментарии Экхарта демонстрируют, что одним местам Св. Писания он уделяет большее внимание, в то время как другие даже не цитирует. Часто он перескакивает целые главы. В “Толковании на Евангелие от Иоанна” в тех случаях, когда он не дает собственного объяснения библейских стихов, Экхарт просто ссылается на глоссы к Св. Писанию Фомы Аквинского¹⁵ или других авторитетных богословов.

Аллегорический метод помогает Экхарту согласовать противоположные модели интерпретации Св. Писания: толкование с позиции веры и толкование с позиции разума. Слова Св. Писания, утверждает Экхарт, многозначны; обнаружение в них двух противоположных значений поэтому нисколько не противоречит тому, что в обоих случаях речь идет об истине. В начале своего аллегорического комментария на Книгу Бытия (*Liber parabolarum*) Экхарт риторически спрашивает: разве не утверждал еще Св. Августин, что в Библии за одним и тем же словом могут скрываться различные, но в то же время всегда истинные смыслы?¹⁶

Этот неизбежный двойственный смысл Слова Божия Экхарт объясняет христологически и антропологически: слова имеют явный и сокровенный смысл, точно так же как Бог-Сын явился во плоти, но одновременно был в своей божественности сокрыт плотью, или как человек является другому человеку во плоти, хотя интимнейшее и сокровеннейшее в нем – его разумная душа – сокрыто этой плотью¹⁷. Однако и в мире природных явлений наблюдается нечто подобное, например во взаимоотношениях материи и формы¹⁸.

Этот принцип распространения аллегорезы не только на сферу духовного и морального, как это имело место у Оригена и в идущей

от него комментаторской традиции, но и на философские и естественнонаучные вопросы, Экхарт, несомненно, заимствовал у Маймонида при посредничестве латинских интерпретаторов последнего. О данном влиянии свидетельствуют и используемые Экхартом “технические” термины, посредством которых он обозначает свое проникновение к сокровенному смыслу слов Св. Писания: *figurare, in figura, significare, innui, parabolice*. В то же время понятия *mystice* и *allegorice* Экхарт использует крайне редко; у него они выступают в качестве синонимов термина *parabolice*. Такое словоупотребление *parabolice* было довольно не типично для схоластики. Так, Фома Аквинский использовал понятие *sensus parabolicus* исключительно для обозначения буквального смысла, тогда как для характеристики литературного приема, при котором неявный смысл слов или изречений обнаруживается посредством метафор и аналогий, у него выступают слова *allegorice, mystice* и *spiritualiter*. У Экхарта же термин *parabolice* используется для обозначения различных видов аллегорического толкования: *divina, naturalia* и *moralia*. Таким образом, *parabolice* у Экхарта – это прием расширенного аллегорического толкования, при котором аллегория перестает быть просто литературным приемом, но становится решающим методом философского познания. Ссылаясь на Маймонида, Экхарт следующим образом объясняет этот расширенный метод: 1) каждое отдельное слово является подобием некоей божественной реальности; 2) каждое отдельное высказывание независимо от аллегорического смысла образующих его слов как единое целое также является подобием некоей божественной реальности¹⁹.

В то же время для Экхарта как для последователя Фомы Аквинского буквальный смысл слов Св. Писания и, следовательно, толкование *ad litteram* остается основным²⁰, так как именно непосредственное сообщение истины является смыслом Св. Писания²¹. Своему “параболическому” методу Экхарт придает столь большое значение лишь постольку, поскольку слова Библии обладают бесконечным смыслом, так как они выражают истину бытия бесконечного Бога²². В итоге Экхарт приходит к любопытному герменевтическому парадоксу: всякий истинный смысл библейских слов, обнаруженный посредством аллегорического метода, является их буквальным (и потому истинным) смыслом²³.

Этот подход приводит Экхарта к важным философским и богословским выводам:

1. С позиций расширенного аллегорического (“параболического”) толкования и Ветхий, и Новый Заветы являются также глубочайшими философскими книгами, и поэтому комментарии к ним необходимо должны обладать широким философским, т.е. в первую очередь метафизическим смыслом, а не просто иметь морально-назидательный характер.

2. Христос и Св. Троица, о которых Новый Завет говорит буквально (*ad litteram*), в Ветхом Завете выражены не явно. Таким об-

разом, Ветхий Завет, так же как и Новый, обладает важным христологическим и тринитарным смыслом. И поскольку оба Завета по своему глубочайшему смыслу выражают единую истину об Истинно Сущем и принципах Его познания, то оба они требуют также и философского толкования.

3. Комментарии на библейские книги необходимо должны образовывать нераздельное единство философии и богословия.

Но программа богословия с позиции “естественной философии” предполагает не только включение “таинственного богословия” в вопросы, относящиеся к компетенции интеллекта, но и более точное определение и обоснование истин человеческого разума посредством слов Св. Писания, а именно суждений человека о природных объектах и явлениях (*naturalia*)²⁴, душевных процессах и нравственных законах²⁵. В конечном итоге Св. Писание, помогающее естественному интеллекту человека познавать естественные вещи, предоставляет возможность этому интеллекту “естественным образом” приблизиться к восприятию таинств Слова Божия²⁶.

Это единство философии и богословия основывается на убеждении Экхарта в том, что и Слово Божие, и творение Божие имеют единый источник – Бога, хотя и происходят из этого единого источника различными способами. Всякое истинное знание о том, что определено существует, будь то вечное Слово Божие или временный мир, имеет поэтому также единый источник – Истину саму по себе, т.е. Бога²⁷. Сотворенный Единым Богом мир един, хотя в силу этого творения и разделяется естественным образом на мир божественный (*divina*), мир природных явлений и вещей (*naturalia*), мир, созданный и создаваемый человеком (*artificialia*), и мир нравственных ценностей (*moralia*). Это естественное разделение мира предполагает, что все его части вместе и каждая из них в отдельности также могут и должны познаваться естественным образом.

И все же в случае манускрипта М I 476 библиотеки Зальцбургского университета едва ли можно говорить о непосредственном влиянии латинского схоластического “Трехчастного труда” Экхарта на немецкую мистику и монашескую духовность XV в.; если о каком-либо влиянии и может идти речь, то лишь о предельно опосредованном, возможно имевшем место через систему орденских школ и высших училищ (например, доминиканского *Studium generale* в Кёльне). Хотя это отнюдь не означает, что такое влияние не могло быть глубоким.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Ad minores basilee* 16.

² Подобного рода мистические сборники представлены в библиотеках в огромном количестве. В качестве наиболее показательных примеров можно назвать следующие манускрипты: St. Peter perg. 85 и St. Peter perg. 102, хранящиеся в Баденской земельной библиотеке в Карлсруэ.

- Оба кодекса датируются серединой XIV в. и происходят из каких-то связанных друг с другом (об этом свидетельствует близость обеих рукописей) доминиканских монастырей (первый манускрипт, скорее всего, из женского), располагавшихся в регионе Верхнего Рейна, вероятно в окрестностях Страсбурга. В 1781 г. оба манускрипта были приобретены аббатом Штейером для библиотеки бенедиктинского аббатства Санкт-Петер в Шварцвальде.
- ³ Об этом см.: *Saller H. Volkssprachliche Überlieferungen zu Dietrich von Freiberg // Rumolt, Artikelpool, Artikel 96/3* (<http://www.rumolt.com/freiberg.htm>). S. 2.
- ⁴ Пометка на форзаце: *ATS + CTC 1627 Chr. Besoldus.*
- ⁵ В смысле: переписано, записано.
- ⁶ *Seuse H. Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte / Hrsg. v. K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907 (Nachdr.: Frankfurt a. M., 1961).*
- ⁷ Ms. a IV 6 der Stiftsbibliothek St. Peter, Salzburg.
- ⁸ Опубликовано: *Horologium sapientiae / Hrsg. v. P. Künzle. Freiburg (Schweiz), 1977 (Spicilegium Friburgense 23).*
- ⁹ В манускрипте M I 476 библиотеки Зальцбургского университета листы 105r, 109r, 112r, 118v–119r, 153r–153v, 154r–157v и др.
- ¹⁰ См., например, манускрипты a II 1, a IV 51, a V 6, b II 1, b III 2, b III 32 библиотеки аббатства Св. Петра в Зальцбурге, 4694 – Австрийской Национальной библиотеки в Вене. Все эти рукописи относятся к XV в.
- ¹¹ См., например, манускрипты B IX 15 и B XI 10 библиотеки Базельского университета и манускрипты St. Peter perg. 85 и St. Peter perg. 102 Баденской земельной библиотеки в Карлсруэ, 3961 – Австрийской Национальной библиотеки в Вене. Все эти рукописи датируются XIV в.
- ¹² *Liebeschütz H. Meister Eckhart und Moses Maimonides // Archiv für Kulturgeschichte. 54. 1972. S. 91–96; Reffke, Ernst. Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 57. 1938. S. 77–95; Imbach, Ruedi. Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosophie bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart // Collectanea Franciscana. 60, 1–2, 1990, S. 111–114.*
- ¹³ *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke / Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Abt. II: Die lateinischen Werke. Stuttgart, 1936 ff. Band I, S. 447,9–448,1 (далее: LW I 447,9–448,1): «Nam, sicut dicit Rabbi Moyses, tota scriptura veteris testamenti vel est “scientia naturalis” vel “sapientia spiritualis”» («Ибо, как говорит рабби Моисей, весь Ветхий Завет – это и “естественная наука”, и “духовная мудрость”»).*
- ¹⁴ LW II 249,11.
- ¹⁵ Под “Глоссой Фомы” Экхарт понимает сочинение “Catena aurea”, в котором Фома Аквинский подробно комментирует четыре Евангелия. In Ioh., LW III 456,3–4: *Historia et continentia huius capituli pulchra est tam in sensu litterali, sed Glossa Thomae continua satis exponit.* Ibid., 469,3–4: *Ea quae continentur in hoc capitulo satis exposita sunt in Glossa Thomae.* См. также: *ibid.*, 156,10; 358,5; 370,4; 415,2; 425,6; 449,2; 451,1; 470,3; 505,7; 514,6; 538,5; 554,12; 572,5.
- ¹⁶ Lib. Parab., LW I 450,5–6: *“...quid mihi obest, cum diversa in eisdem verbis intelligi possunt, quae tamen vera sunt” et in una lucis veritate vera sunt?*

- 17 In Ioh., LW III 371,7–8: *Nam et in ipso Christo est verbum latens sub carne et in nobis anima seu spiritus latens in corpore.*
- 18 In Ioh., LW III 424,3–7: *Notandum quod in illuminatione caeci, de quo loquitur praesens capitulum, in pastore et mercenario, de quibus est decimum capitulum, et in Lazaro suscitato, de quo est undecimum capitulum, et fortassis in omnibus miraculis factis a Christo innuitur et docetur natura rerum naturalium et eorum principia, scilicet materia et forma et privatio, id est aptitudo et potentia materiae ad formam.*
- 19 Prol. Lib. Parab., LW I 454,11–455,4: *Parabolarum duplex est genus, sicut docet Rabbi Moyses in prooemio Ducis neutrorum. Unum genus sive modus paraboliarum est, quando “quodlibet verbum” aut quasi parabola “demonstrat aliquid super aliquo separatim. Secundus modus est”, quando parabola se tota est “similitudo” et expressio “rei” totius cuius est parabola. Et tunc quidem “multa verba” interponuntur, quae directe non docent super aliquo rei cuius est parabola, “sed sunt posita ad ornatum similitudinis”. В “Толковании на Евангелие от Иоанна” Эххарт ссылается на это место (In Ioh., LW III 143,4–5): *Hoc tamen advertendum quod, sicut notavi in prologo secundae editionis super Genesim, paraboliarum duplex est modus.**
- 20 Эххарт во многих местах недвусмысленно говорит об этом: In Ioh., LW III 29,6; 108,9–10; 119,14; 145,3–4; 416,7; 509,11; 517,6; 613,10.
- 21 In Ioh., LW III 116,13–15: *Sic ergo sub veritate historica loquens evangelista de proprietate personarum divinarum docet simul naturam et proprietatem omnium productorum, producentium et productionum.*
- 22 In Ioh., LW III 168,9–10: *et multa similia, quae praeter intentionem loquentium spiritus sanctus utique his verbis impressit.*
- 23 Prol. Lib. Parab., LW I 449,8: *omnis sensum qui verus est sensus litteralis est.* См. также Lib. Parab., LW I 447,2–3: *Latent etiam sub parabolis, de quibus nobis sermo est, proprietates quam plurimae ipsius dei, primi principi, quae ipsi soli conveniunt et eius naturam indicant.*
- 24 In Ioh., LW III 4,14–17: *Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter – “qui habet aures audiendi” – in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur. Ibid., 154,14–16: Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt.*
- 25 In Ioh., LW III 120,3–4: *Ea vero quae de Christo Iohannes testatur, manifeste praeferunt proprietates ipsarum formarum substantialium in materia et habituum moralium in anima.*
- 26 Lib. Parab., LW I 448,17–449,3: *Quando ergo ex his quae leguntur intellectum alicuius mysticae significationis possumus exsculpere, quasi de abstrusis favorum cellis mella producimus vel Christi discipulos imitantes spicas manibus confricamus, ut ad latentia grana perveniamus, ut ait Augustinus in homilia.*
- 27 In Ioh., LW III 154,16–155,2: *Ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo in scriptura et in natura. Ibid., 375,8–9: Et extra illos testes tres [m.e. Отца, Сына и Св. Духа] nullius testimonium verum est, sed probans solam credulitatem, non docens veritatem.*